ابـن رشـــد اليـــوم

العدد الثانى

الأصولية والعلَمانية فى الشرق الأوسط

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

"لا يُقطع بكفر
مَنْ خَرق الإجماعَ فى التأويل"

ابن رشد

"كن جريئاً فى إعمال عقلك"

كانط

الناشـــر

دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

أحمد غريب

الكتـــــــــاب : ابن رشد اليوم : العدد الثانى

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

تاريخ النشر : ٢٠٠٠م

الطبعة الثانية

الناشـــــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ف : ٢٤٧٤٠٣٨، ت: ٢٤٦٢٥٦٢

التـــــوزيــــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقـم الإيـــداع : ٩٩/٥٣٥٦

الترقيـــم الدولـى : ISBN

977-303-160-8

ابن رشد اليوم

ابن رشد اليوم

المحرران

مراد وهبه

مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

منى أبو سنة

سكرتير عام الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية وسكرتير الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

بثينة أبو سيف

المحرر التنفيذى للطبعة العربية

الناشر والموزع

دار قباء ٥٨ شارع الحجاز – القاهرة

فاكس : ٢٤٧٠٣٨

موبيل : ٠١٢-٢١٣٨٦٤٢

ابن رشد اليوم : كتاب غير دورى تصدره الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية.

صندوق بريد ٥١٠١ – هليوبولس غرب – القاهرة ١١٧١

فهرس

كلمة المحرر

فى عام ١٩٧٦ دعتنى جامعة هارفارد لاجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والسياسة والدين. وكان من بين هؤلاء هربرت كلمان أستاذ الاجتماع الأخلاقى. وفى الحوار وجه إلى هذا السؤال : ما هى رؤيتك لانهاء الصراع العربى الاسرائيلى؟ وكان جوابى: العلمانية هى الحل. وكان تعليقه فى دهشة : هذه أول مرة أسمع فيها حلاً كهذا.

وفى عام ١٩٧٩ كان الانتصار الحاسم للأصوليات فى جميع الأديان. وكان هذا الانتصار مردوداً إلى الأحداث المأساوية الآتية :

- الثورة الأصولية الايرانية بقيادة آية الله خومينى
- تأسيس الأصولية المسيحية تحت اسم "الغالبية الأخلاقية" بقيادة القس جيرى فولول وكذلك دائرة الحوار الدينية بقيادة إد مكأتير[1].
- صدر قرار من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية جيمى كارتر بموازة الأصوليين الاسلاميين فى أفغانستان فى مواجهة الاتحاد السوفيتى.
- معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية معتمدة من رئيس الوزراء مناحم بيجين والرئيس المصرى أنور السادات. كان الأول أصولياً يهوديا والثانى مدعماً للأصوليين الاسلاميين من أجل التخلص من

---

(1) R. Viguerie, The New RighT Introduction by J. Falwell, The Viguerie Company, U. S. A. 1981.

اليساريين فى مصر. وكل منهما قبل جيرى فولول لأن يكون المتحدث غير الرسمى لدى قطاع عريض، من الشعب الأمريكى وكان هو على علاقة حميمة مع الزعيميين، وكان يقول دائما "إن الشرق الأوسط هام للغاية بالنسبة إلى الغالبية الأخلاقية".



مداعبة بين الرئيس السادات والدكتور فولول أثناء حديث جاء عن الوضع فى الشرق الأوسط



فى حديث مع بيجن يعرض فولول رؤيته عن دولة اسرائيل

وفى عام ١٩٨٨ ثمة حادثتان هامتان :

الأولى فقد حدثت فى عام ١٩٨٦ عندما تقدمت إلى اللجنة التنفيذية للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية (وكنت وقتها رئيسا للجمعية الفلسفية الافرواسيوية) باقتراح لعقد ندوة عن "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط" عند انعقاد المؤتمر العالمى السابع عشر للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية فى برايتون بانجلترا.

أما الثانية فهى "المشروع الأصولى" الذى أقرته الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم للبحث عن الجذور التاريخية والايديولوجية للحركات الأصولية فى جميع الأديان، وعن خصائص هذه الحركات. وصدرت الأبحاث فى خمسة مجلدات.

مراد وهبه

تصدير

هذا هو العدد الثانى من الكتاب غير الدورى "ابن رشد اليوم" الذى تصدره الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير. والعدد مخصص لقضية محددة هى "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط". وهى القضية التى طرحناها فى الندوة المخصصة لها أثناء انعقاد المؤتمر العالمى الفلسفى الثامن عشر فى برايتون بالمملكة المتحدة.

وقضية الأصولية والعلمانية هى قضية كوكبية تهتم بها جميع الثقافات وجميع المجتمعات فى نهاية القرن العشرين. ومع أنها كذلك إلا أنها ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى الشرق الأوسط من حيث أنها هى محور الصراع العربى الاسرائيلى. ومن ثم فانها تشكل خطراً على السلام. والأبحاث المنشورة، فى هذا العدد، هى نفس الأبحاث التى قدمت إلى الندوة المذكورة آنفاً. وهى أبحاث فلسفية تهدف إلى التعمق فى الذهنية العربية وثقافتها للكشف عن جذور الأصولية الاسلامية. والباحثون يمثلون تيارات متباينة للمثقفين العرب والمسلمين. وتمثل آراؤهم وتأويلاتهم لظاهرة الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط تنوعاً يفضى بدوره إلى القاء الضوء على هذه الظاهرة التى تتجاوز الأسباب السياسية والاقتصادية التى عادة ما يقدمها علماء الاجتماع لتفسير هذه الظاهرة الكوكبية.

وتصاعد الارهاب الكوكبي الذى يميز الجماعات الدينية الأصولية يشهد على ضرورة الحاجة إلى حركة علمانية مضادة للأصولية. وما يحدث يوميا من أحداث رهابية، فى الشرق الأوسط، يذكرنا على الدوام بضرورة هذه الحاجة، بل هو دليل محدد على أن ارهاب الأصوليين لا تنفع معه المواجهة البوليسية أو العسكرية، إذ الأجدى المواجهة بالعقل، أى بالفلسفة.

منى أبوسنه

نـــدوة

الأصولية والعلمانية
فى
الشرق الأوسط

بتنظيم من
الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية
٢٦ أغسطس ١٩٩٨ (بريتون - بريطانيا)

فى
المؤتمر الثامن عشر للاتحاد الدولى
للجمعيات الفلسفية

بدعوة من جامعة هارفارد لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد رحلت إليها فى ابريل ١٩٧٦. وكان من بين هؤلاء هربرت كيلمان أستاذ علم الاجتماع الأخلاقى. ودار الحوار معه عدة قضايا وفى مقدمتها قضية الصراع العربى الاسرائيلى. وسألنى كيلمان عن تصورى الفلسفى لحل هذا الصراع. وكان جوابى أن "العلمانية هى الحل". واندهش كيلمان قائلاً : هذه أول مرة أسمع فيها حلاً كهذا. وفى ديسمبر ١٩٧٧ نشرت "جريدة الأهرام" خلاصة لمحاضرة ألقاها هربرت كيلمان فى الجامعة الامريكية بالقاهرة بعنوان "الاثار النفسية لمبادرة السادات على المجتمع الإسرائيلى. وفى مفتتح المحاضرة قال كيلمان "لقد أتيحت لى الفرصة كى أشهد عن قرب كيف حدث الوضع فى الشرق الأوسط. فقد عاصرت فى اسرائيل فترة ما قبل إعلان الرئيس السادات رغبته فى زيارة اسرائيل، ثم عاصرت الزيارة ومكثت فترة بعدها".

وفى عام ١٩٧٩ كان انتصار الأصوليات فى جميع الأديان ساحقا. فى هذا الإطار عقدُت ندوة عن "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر" فى بريتون بانجلترا بمناسبة انعقاد المؤتمر الفلسفى العالمى الثامن عشر فى هذه المدينة فى الأسبوع الأخير من أغسطس ١٩٩٨. دعوت خمسة مفكرين : عبدالرازق قسوم (الجزائر)، محمد الحق اليجاره(الهند، عادل ضاهر (الأردن)، حميد الجار (ايران)، منى أبوسنة (مصر) بالاضافة إلىّ.

أبدأ ببحث (قسوم) وعنوانه "الأصولية والعلمانية فى العالم الإسلامى اليوم" : هذا نصه من غير حرفية.

أى تحليل موضوعى لهذين المفهومين (الأصولية والعلمانية) اللذين تدور عليهما اليوم معركة أيديولوجية حادة تستلزم بالضرورة دراسة أشمل وأعمق للواقع الاقتصادى والثقافى الخاص بالعالم العربى الاسلامى. ومن أجل أن يحقق مثل هذا التحليل غايته المنشودة يلزم، فى رأينا، تبنى منهجاً تاريخياً وتحليلياً ونقدياً.

ثمة معطيات عديدة، ومن بينها الأصولية والعلمانية، هى ترجمة للأزمة العقلية والأيديولوجية التى تسود العالم الاسلامى اليوم. وجدير بالتنويه أن هذه الأزمة تذكرنا بأزمات سابقة كانت علامات فى التاريخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للمجتمع الاسلامى.

ونحن لانؤيد رأى بعض المفكرين المعاصرين الذى يدور على أن أزمة العالم الاسلامى هى أزمة فكر، وليست مجرد أزمة المجتمع الاسلامى. فنحن نرى أن العالم العربى الاسلامى يعانى مرضاً خاصاً به وهو أزمة أيدولوجية.

وأصحاب الخطاب الاسلامى المعاصر يطرحون كبديل عن الايديولوجيات النموذج الاسلامى المؤسس على الله. وتأسيساً على ذلك فإن الحركات الاسلامية، باستثناء بعضها، تتبنى شعار "الدولة الاسلامية" أو "الثورة الاسلامية أو "لا سلطان غير سلطان الله".

ونخلص من ذلك إلى أن الأصولية من حيث هى نظرية قد ولدت لسد الفراغ الايديولوجى الذى نشأ عن الأبنية التقليدية، وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب.

ونخلص من ذلك أيضاً إلى أننا فى مواجهة إشكالية ناشئة من المقارنة بين ثقافتين أو حضارتين نابعة من تعارض مفاهيم كل منهما. وهكذا نحن ملزمون بتحليل الأصولية على أنها مرادفة للأصالة، والراديكالية، وتحريك الرمز الدينى لإثبات الذات.

وثمة مفهومان للأصولية : المفهوم الأول كامن فى الفكر الإسلامى ويفضى إلى إثبات هوية الفرد والمجتمع فى الأمة الإسلامية. والمفهوم الثانى غريب عن الفكر الإسلامى، إذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعمال مناهجه فى العالم الاسلامى.

والأصولية، فى ضوء هذا المفهوم الثانى، تعنى الارهاب والتعصب اللذين يفضيان بالضرورة إلى رفض الحياة الحديثة والمعاصرة، ومن ثم إلى تأسيس جيتو. ولهذا يقترح أصحاب هذا المفهوم أن تكون العلمانية هى البديل. وقد أصبحت العلمانية، بالفعل، تياراً منذ عشرات السنين وبالأخص فى بلدان الغرب. ونحن فى هذا البحث نكشف عن خصائص هذه التجربة التى حدثت بعد الثورة الجزائرية. هذا مع ملاحظة أن هذه التجربة ذاتها قد خاضتها الحكومة التونسية بتأثير من سياسة بورقيبه، وقد أفضت إلى هز البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الثقافية المتجذرة فى التراث

الاسلامى. ويصف المفكر الاسلامى محمد أركون إصلاحات بورقيبه على النحو التالى :

"إن القيادات الوطنية التى تعلمت فى المدارس والجماعات الفرنسية (بورقيبه وزملاؤه ومهدى بن بركه) كشفت عن فشل الاستعمار وذلك بنشر الأفكار الليبرالية فى سياق عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وليس فى سياق الاسلام التقليدى. وهذا هو تفسير الاصلاحات الجسورة التى أجراها بورقيبه إثر الاستقلال (تعدد الزوجات، الطلاق، قانون الأحوال الشخصية).

وهكذا تحققت العلمانية ذات السمة الغربية : فصل الدين عن الدولة فى المجتمع الاسلامى كخطوة أولى نحو التخلص من أسس الاسلام. والعلمانية، فى رأى أركون، هى الوسيلة العظمى أمام المجتمع الاسلامى لتحقيق التقدم والحداثة. ومن هذه الزاوية فإن العلمانية تستعين بالليبرالية فى مجالات الاقتصاد والتعليم والأخلاق.

وكان رد الفعل عنيفاً ضد هذه العلمانية من قبل الفئات الاجتماعية الاسلامية باعتبار أنها تمثل ايديولوجيا غريبة وخطرة ومعادية وممتزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية. وقد أفضت هذه الاستجابة العنيفة إلى رفض الإلحاد الذى تتبناه العلمانية. وهذا يفسر لنا أسباب بزوغ الأصولية الجديدة كوسيلة لعلاج مرض العصر، وهو الإلحاد، وتثبيت الجماهير المسلمة. وقد استند الأصوليون الجدد إلى المبادىء التالية :

١- رفض النظرية الإلحادية العلمانية التى تتخذ من العلم غطاء لها.

٢- الايمان بالله الواحد (التوحيد) ومن شأنه أن يفضى إلى الحرية الفردية والاجتماعية لأن هذا الايمان ينطوى على استسلام كامل لله، أى رفض العبودية للإنسان المتأله سواء كان استعمارياً أو حاكماً سلطوياً.

٣- اثبات أن الاسلام هو دين العلم والحضارة، يتحكم فى الوسائل الحديثة ليدفع المسلمين إلى أعلى درجات التقدم.

٤- من اللازم تأسيس العلم على أعمدة الايمان، ومن ثم فإن العلم بالمفهوم الاسلامى ليس إلا فيضاً من الايمان.

إن مفهوم الأصولية، فى الفكر الاسلامى، تلخيص لخطاب يربط بين مفهومين هما : التاريخ والزمان. ويكشف لنا تحليل الخطاب الاسلامى المعاصر عن تشابه بين الأصولية بالمعنى الكلاسيكى، أى تنقية المجتمع العربى الاسلامى مما لا يتفق والقرآن الكريم والأحاديث النبوية وبين الأصولية الجديدة التى تنشد تطبيق الشريعة فى جميع المجالات الانسانية بهدف الاتساق مع النظام الإلهى.

ومعرفة تاريخ الأصولية تستلزم التنويه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة والعقلانيين المتأثرين بالفكر اليونانى فى تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية من جهة أخرى. وهنا ينبغى أن نذكر الصراع الفلسفى بين الغزالى وابن رشد.

ولم تتوقف هذه المواجهات على مر العصور، ولكنها تتباين في مسارها. ففي عصرنا الراهن ينقسم المفكرون المسلمون إلى فئتين:

الأصوليون الذين يفسرون التغير بمنهج واحد هو المنهج الاسلامي والعقلانيون المتمثلون للعلمانية فيضحون بالدين في مقابل التقدم العلمي والتكنولوجي. والصراع المرير الدائر بينهما يكشف عن تمتع كل فئة بغالبية ملحوظة. ونكتفي هنا بذكر محمد أركون باعتبار أن منهجه أبعد ما يكون عن الأصوليين، وأنه يوجه نقداً مريراً إلى التقويين الجدد والتقويين التقليديين، ويقارن هؤلاء جميعهم بالمدافعين عن الليبرالية المرادفة للإلحاد النابع من العلمانية.

ويرى أركون أن المدرسة الأصولية تواجه صعوبة وهى أن خطابها الديني مرفوض لأن مضمونه ليس سوى قيم طقسية وتشريعية وأخلاقية ولاهوتية. ومن ثم ينتهي أركون إلى نتيجة مفادها أن العقل الديني، في الاسلام، يخنق البحث العلمي. فما الرأى في هذه النتيجة؟

إن وضع السؤال على هذا النحو يشوه الحقائق ويدل على عدم فهم، سواء بوعي أو بغير وعي، للخطاب الديني في الاسلام. وإذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الحقبة العلمية التي هي علامة تطور البحث العلمي في تاريخ الفكر الاسلامي؟

وأيا كان الأمر فإن الأصولية، في ضوء التحليل الموضوعي، أبعد ما تكون عن معارضة العصر، بل هي على الضد من ذلك، إذ

هى مدرسة خصبة فى المعـايير والقيم. ومن حيث هى كذلك فهى الضامن للدلالة العميقة للتاريخ العربى الاسلامى.

إن العلمانية مفهوم مستورد من الغرب للدلالة على كل ما هو لا دينى. وهى مقدماً، تفصل بيـن الكنيسـة والدولـة دون أن تمتـد ببصرها إلى الأديان الأخرى والمجتمعات غير الأوربية.

إن بزوغ العلمانية كتيار فى المجتمع العربى الاسلامى مـردود إلى هزيمة العرب عسكرياً فى عـام ١٩٦٧. فقد ذاع الشعار التالى: "إن علمانية الانسان تحرره من العصابة الدينية".

ومما لاشك فيه أن هذا المفهوم ليس إلا صدى للتيـار اللائيكـى الذى يميز تطور الفكر الأوربـى الغربـى. وقـد انبهر بعض المثقفين المسلمين بحضارة الغرب فارتأوا فى اسلوبها أفضل وسيلة لمعالجة مشكلات مجتمعنا العربى.

وتستند اللائيكية، فى أساسها، إلى أربعة عناصر رئيسية للحياة الانسانية : الاقتصاد والعدالة والتعليم والسلطة السياسية. ومن أجل الكشف عن البعد الحقيقى لهذه المجالات فإن العلمانية تطالبنـا بتحقيق الأهداف التالية :

فصل الدين عن المجتمـع بتدعيم مـن تعليم لائيكـى، وتأسيس نظـام سياسـى لا يتسوحى قوانين الشريعة، واقامـة اقتصـاد يسـتند إلى الربح.

حذف قطاع أصيل في الفكر الانساني وهو الروح والوحي والسر الالهي وما يلزم عن ذلك من دين وأخلاق مع استبعاد هذا القطاع برمته من الفكر الانساني.

وهذا هو السبب الذي من أجله تواجه العلمانية مقاومةعنيفة في العالم الاسلامي. وما عليها بعد ذلك سوى أن تغير منهجها أو تتنازل عن جزء من أسلحتها.

إن الإسلام من حيث هو دين التسامح على الأصالة ينحاز إلى التعايش السلمي مع الأديان الأخرى. أما اللائيكية فهي وإن كانت مشروعة بالنسبة إلى بعض الحركات الاسلامية والأصولية إلا أن الأمر ليس كذلك إلا من قبيل احترام مبدأ حرية العقيدة والرأي.

ثمة حركات تعبر عن المبادىء الاسلامية وتعمل في اطار برامج أصلها في الاسلام. ونحن نشاهد اليوم نشاطاً مكثفاً لمؤسسات تمارس نشاطها طبقاً لأسس اسلامية. وقد ناضل صناع هذا البرنامج، أو بالأدق مؤسسو المدرسة الأصولية، من أجل إحداث تغيير حقيقي في "العالم الاسلامي.

وعلى الرغم من تعدد المدارس الأصولية إلا أنها تلتقي في فكرة رئيسية وهي انتزاع السلطة على أساس برنامج اسلامي.

وفي كل بلدة اسلامية ثمة أتباع لمدرسة أصولية تدعو إلى العودة إلى الاسلام في عصوره الأولى. ومن هؤلاء الدعاة ينبغي ذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال وعبدالحميد بن باديس وهم جميعاً ينشدون تحقيق غايتين :

١- اعادة بناء المجتمع الاسلامى الفاضل المحرر من كل أشكال العبودية والجمود بهدف تحقيق وحدة مفقودة.

٢- الافاقة من الهزيمة الايديولوجية، ومواجهة أعداء الاسلام الذين يشنون حملات عدائية ضد الاسلام، عن جهل وتعصب، من أجل تشويه صورة الانسان المسلم وتحقيره. ومن أمثال هؤلاء فولتير ورينان ومالرو.

ويضاف، إلى هؤلاء الدعاة، المصلحون المنظرون لبرامج ثورية تشكل مدرسة ايديولوجية مؤسسة على الأصولية ويطلق عليهم "الأصوليون الجدد". ومن بين الحركات المدعمة لهذه الايديولوجية الاخوان المسلمون فى مصر والجماعة الاسلامية فى الهند والدعوة فى المغرب والوهابية فى المملكة العربية السعودية. ومن بين قيادات هذه الحركات حسن البنا وسيد قطب وابو الأعلى المودودى وعلى شريعاتى ومالك بن نبى وحسن الترابى.

ويمكن معرفة برنامج الخطاب الاسلامى المعاصر من قراءة مؤلفات المنظرين للأصولية الجديدة. بيد أن هذا البرنامج لا يمس الاسلام أو عقيدته، ولكنه يمس المؤسسات المطلوب اصلاحها. ونحن نعرض هنا الخطوط العريضة لايديولوجيا المودودى:

فى الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية الجميع متساوون أمام القانون بض النظر عن الجنس أو العرق أو الطبقة. والقانون ينظم مجالات الحياة برمتها. والمودودى يقدم الاسلام على أنه الطريق

الثالث بين الرأسمالية والشيوعية، ويؤسس الاقتصاد الاسلامى على مبادىء ثلاثة :

١- الميراث.

٢- الزكاة.

٣- تحريم الربا.

أما السلطة السياسية وهى الدولة فان المودودى يحدد أسس الدولة الاسلامية ويركز على أساسين:

- الشريعة هى القانون الأعلى المهيمن على جميع المجالات.
- السلطة السياسية فى قبضة الصالحين.
- هذه هى الخطوط العريضة للرؤية الأصولية فى العالم الاسلامى اليوم.

يبقى بعد ذلك عرض مفهوم العلمانية. والعلمانية حركة لها دعامتها ومع ذلك فقد بدأت فى فقدان سرعتها، وفى ترك مكانها فى العالم العربى الاسلامى لصالح الأصوليين الجدد. ومع ذلك فالمعركة بين الأصولية والعلمانية شاقة وحسمها لن يكون فى الغد القريب.

نثنى بعد ذلك ببحث محمد الحق وعنوانه "جذور الأصولية الاسلامية فى مصر". وفى رأيه أن قصة الفكر الاسلامى الحديث فى مصر هى قصة المواجهة بين الاسلام التقليدى والحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر والعشرين . وقد أفضت هذه المواجهة إلى تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية، وهذه التغيرات بدورها أفضت إلى

صراع بين عقول المثقفين. تبنت الانتجلنسيا المسيحية العلمانية مثل شبلى شميل وفرح أنطون وسلامه موسى. وقد ساروا فى طريق دارون. وكان اسماعيل مظهر هو من بين المفكرون المسلمين، أقوى مدافع عن الدارونية الاجتماعية فى مصر. أما القوميون، مثل مصطفى كامل وسعد زغلول، فقد تأثروا بجمال الدين الأفغانى وناضلوا من أجل الاستقلال الوطنى. وعلى الصعيد الدينى أفضى التأثير الغربى إلى قسمة "العلماء" إلى قسمين: احدهما يحبذ التغيير استجابة للتحدى الغربى والآخر يعادى كل ما هو غربى، وتمثله جامعة الأزهر. ولم يكن هذا الصراع هو الأول من نوعه الذى يعانيه الاسلام. فقد حدث هذا الصراع من قبل فى العصر الوسيط بسبب التأثير الهيلينى وأدى إلى نشأة علم الكلام، وهو علم حاول أن يوفق ما لا يمكن أن يوفق فاستبعده الأصوليون. والصراع الذى يواجهه الاسلام فى هذا العصر قد انتهى إلى بزوغ النزعات القومية والعلمانية والدينية. ويجتزىء محمد الحق النزعة الدينية ويفصلها، ولكن مع ملاحظة أن الصراع القديم كان فلسفياً وأنتج العقلانية. أما الصراع الراهن فهو سياسى وأنتج القومية فى مواجهة الاستعمار. وعاش القوميون مع العلماء التقليديين فى وفاق. أما العصريون فكانوا مدعمين من السلطات الاستعمارية. ولهذا فإن الانتلجنسيا الاسلامية تحيا، فى هذا العصر، فى حالة شيزوفرينيا بسبب محاولة العصريين إدماج الأفكار الليبرالية والعلمانية الغربية فى البناء الفلسفى للاسلام، ومن ثم خلق توليفة جديدة. من بين هؤلاء العصريين حسن العطار

وعبد الرحمن الجبرتى ورفاعة الطهطاوى. فقد تمثلوا الحضارة الغربية أثناء الاحتلال الفرنسى لمصر، وحاولوا التقريب بين العلم والدين، وتأويل علم الكلام بحيث يحرر المجتمع الاسلامى من قيود التراث. وحذا حذوهم محمد عبده وأتباعه التقدميين الذين أسسوا ما يعرف باسم "مدرسة محمد عبده". ومع ذلك فقد نشأ تيار ليبرالى متناقض مع تعاليم محمد عبده وأكثر راديكالية فى تأويل القيم الاسلامية. ويتزعم هذا التيار الشيخ على عبدالرازق وخالد محمد خالد وطه حسين فى بداية حياته. وأثارت كتاباتهم حفيظة الأزهر فاتهمهم بالزيغ والالحاد.

الفكرة المحورية، عند أصحاب هذا التيار الراديكالى، هى التفرقة بين الروحانى والزمانى أو بالأدق بين العبادات والمعاملات. وقد كانت هذه التفرقة تمهيداً لوضع أسس العلمانية فى الاسلام، وهى تعنى أن المسائل الزمانية تأتى تحت الرؤية الانسانية، ولهذا ينبغى إعمال الاجتهاد فى حلها، أى إعمال البرهان الانسانى. والمبدأ المرشد فى الاجتهاد هو رفاهية البشر.

ولم تواصل المدرسة الليبرالية مسيرتها فسرعان ما وجدت نفسها فى تحالف مع السلطة الاستعمارية فى مواجهة القوميين. وبذلك فشلت هذه المدرسة فى التوحيد بين الليبرالية الاسلامية والحرية السياسية، وواجهت مقاومة من القوى المحافظة والرجعية التى ترتد ايديولوجياً إلى تعاليم الأصوليين فى العصر الاسلامى الوسيط. وفى عام ١٩٣٠ نجحت هذه القوى فى تكوين منظمات أصولية مثل

"الاخوان المسلمون" التى أسسها حسن البنا فى عام ١٩٢٨ و"مصر الفتاة" التى أسسها أحمد حسين فى عام ١٩٣٣، وكان هدفها مقاومة التغريب والتبشير. ومن نتائجها مصادرة كتاب الشيخ على عبدالرازق "الاسلام وأصول الحكم" فى عام ١٩٢٥، وفيه يدعو الشيخ إلى العلمانية ونقد تسييس الاسلام. وهنا ينوه محمد الحق بعبارة لجورج شحاته قنواتى مفادها أن أسلحة القومية ألزمت بعض المسيحيين بالدفاع عن الدين الرسمى للتدليل على وطنيتهم. قال العلمانى سلامة موسى "دين بلدى وواجبى الدفاع عنه" وقال مكرم عبيد "أنا مسيحى ديناً ومسلم وطناً". وألف طه حسين ثلاثة أجزاء عن حياة النبى بعنوان "على هامش السيرة". وألف محمد حسين هيكل رئيس تحرير الصحيفة الليبرالية "السياسة" كتاباً بعنوان "حياة محمد" وأصدر العقاد "العبقريات" مبتدئاً بـ "عبقرية محمد". هؤلاء المفكرون هم أنفسهم الذين قادوا الحملة الدوجماطيقية والرجعية. وفى عام ١٩٣٠ تنازلوا عن قضية التنوير واستسلموا للأصوليين. وتبلورت الحمية الدينية فى كتابات رشيد رضا، رائد الحركة الوهابية السلفية الجديدة ورئيس تحرير "المنار". الفكرة المحورية، فى هذه الكتابات، تسييس الاسلام، إذ كانت عقيدته أن الاسلام يتوقف عن الحياة إذا لم تؤسس الدولة الاسلامية العالمية التى تشتمل على الأمة برمتها تحت حكم الخليفة السلطان. ورشيد رضا، من هذه الزاوية، يعتبر الممهد للاخوان المسلمين، بل الممهد لحركة سلفية تدين البدع وتمجد السلف الصالح. والمقصود بالسلف القرون الثلاثة الأولى ابتداء من النبى محمد

(صلى الله عليه وسلم) والصحابة والتابعين واتباع التابعين. ورواد السلفية هم، في الحقيقة، الحنابلة وفي مقدمتهم ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٦٨) وابن الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠). ويلقب ابن تيمية بمجدد القرن السابع. والتجديد هنا هو العودة إلى الاسلام فى نقائه قبل أن يتلوث بالبدع. ويعنى ذلك أن الارادة الالهية لن تتحقق باتباع الشريعة كوسيلة لخلاص الفرد، ولكن بتأسيس مجتمع فاضل بفضل الارادة الجماعية للأمة.

وسرعان ما تأثرت الحركة السلفية بالوهابية التى ظهرت فى المملكة العربية السعودية بزعامة محمد بن عبدالوهاب ومهدت للسلفية فى مصر والهند وأندونسيا، ولكنها فى النهاية ترتد إلى ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وشعارها لا سلطان إلا للقرآن والسنة، ولا عقيدة سوى التوحيد.

ويرى محمد الحق أن السلفية هى الأصولية ولكنها مجددة بمعنى أنها ترفض الدوجماطيقية فى صورة التقليد، وتدعو إلى بنية فوقية جديدة من الفقه المؤسس على "الكتاب والسنة" مع تأويلات حديثة.

وبظهور الاخوان المسلمين تسيس الاسلام، ورفع شعار : القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا، والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا. وكان حسن البنا معادياً للديمقراطية والاشتراكية ومنحازاً إلى النازية. وفى عام ١٩٤٠ أسس البنا جهازاً ارهابياً سرياً سمى "الجهاز السرى" للدفاع عن الاسلام وبتدعيم من الألمان. وكان البنا يدعو إلى اعادة

بناء ما أسماه "النظام الاسلامى" بديلاً عما أسماه "النظام الجاهلى". وبموت البنا تطورت الرؤية العدوانية بتأثير من أبى الأعلى المودودى عبر سيد قطب.

ويأتى بعد ذلك بحث عادل ضاهر "الفلسفة ضد الأصولية الاسلامية". ويرى ضاهر أننا قد اعتدنا، فى تناولنا للأصولية الاسلامية المعادية للعلمانية، على تجاهل المشكلات المعرفية، والاكتفاء بالرد عليها رداً تاريخياً سوسيولوجياً. وهذا الاكتفاء من شأنه أن ينسينا الحجة الرئيسية للأصوليين وهى أننا لسنا فى امكاننا التعامل مع شئون العالم بدون الارشاد الالهى.

ويستعين بعض العلمانيين بالحجج الدينية وبالقرآن والسنة للتدليل على أن الله لم يقصد إلى تنظيم شئوننا الدنيوية استناداً إلى التعاليم الدينية. وهذه الحجج مشروعة، لكنها ليست حاسمة لأننا من الممكن العثور على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية تدعم الموافق والمعارض. واذا أضفنا الأدلة التاريخية لصالح التأويل الأصولى للنص الدينى يتضح لنا أن الحجج الدينية ليست حاسمة فى تأييد التأويل العلمانى.

وفى رأيه أن ثمة حجة حاسمة فى نقد الأصولية الاسلامية وهى رفض النظرية المعرفية الكامنة فيها. وهذه النظرية مفادها أن الانسان مؤهل لمعرفة الطريق الصحيح إلى تنظيم شئونه الدنيوية بالارشاد الدينى.

يزعم الأصوليون أن الاسلام، على غير الأديان التوحيدية الأخرى ، لا ينشغل فقط بخلاص الانسان وانما ينشغل أيضاً بحياته الدنيوية وبتنظيمها اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً. وهذه حجة لا ضرر فيها إذا نظرنا إليها على أنها حجة تاريخية عن الاسلام، باعتبار أن الاسلام، فى بداية نشأته، كان مضطراً إلى ربط الروحانى بغير الروحانى. ومن هذه الزاوية لا يجوز الاعتراض . ولكن ما يجوز الاعتراض عليه هو الزعم بأن الاسلام يتبنى فكرة الدولة الثيوقراطية (الالهية).

ومشكلة الأصوليين تدور على أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخى إلى ما هو منطقى بمعنى أن لديهم اعتقاداً راسخاً هو أن الاسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية. ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن موقفهم يدور على أن معرفة كيفية تنظيم الشئون الدنيوية مشتقة من المعرفة الدينية. وإذا أطلقنا على المعرفةأنها معرفة عملية فمعنى ذلك أن أساس معرفة الانسان العملية يكمن فى المعرفة الدينية.

وهنا نثير ثلاثة أسئلة :

أولاً : ماهى العناصر الأساسية للمعرفة العملية؟

ثانياً : ما معنى المعرفة الدينية؟

ثالثاً : هل أى عنصر من عناصر المعرفة العملية له أساس فى المعرفة الدينية؟

عن السؤال الأول أجاب ضاهر بأن المعرفة العملية تعني معرفة الغايات والوسائل. مثال ذلك : إذا أردنا تنظيم مجتمع تنظيماً رأسمالياً أو اشتراكياً علينا تحديد الغاية من هذا التنظيم، وتحديد الوسائل التى تحقق هذه الغاية. معرفة الغاية معيارية، وفى نهاية المطاف، أخلاقية، لأن المطلوب معرفته هو أى الأمور خيرة فى ذاتها أو ذات أهمية اجتماعية أو تحجب غيرها. أما معرفة الوسائل فهى معرفة علمية أو بالأدق معرفة علمية تطبيقية. بيد أن معرفة الغاية تفترض معرفة علمية نظرية. وهكذا يمكن القول بأن المعرفة العلمية النظرية متضمنة فى المعرفة العملية، وهذه المعرفة قد تكون معرفة سوسيولوجية إذا كانت مرتبطة بالبيئة الفيزيقية. وهكذا تتضمن المعرفة العملية معرفة علمية ذات طابع اجتماعى أو فيزيقى بالاضافة إلى المعيارى والأخلاقى.

ثم يفحص ضاهر مفهوم المعرفة الدينية لكى يعرف ما تتضمنه هذه المعرفة. ويقصد بالمعرفة الدينية المعرفة الخاصة بالتراث اليهودى المسيحى الذى ينتمى إلى الاسلام. وفى اطار هذا التراث فإن الموضوع النهائى للمعرفة الدينية هو الله، وهو سرمدى وضابط الكل وخير وحر ومصدر الالزام الأخلاقى. بيد أن المعرفة الدينية لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى معرفة صفات الله وأفعاله ومقاصده، لأن هذه جميعاً تفيض من ماهية الله، ذلك أنها هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده.

وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ماهية الله، وليس ثمة ما بعدها، هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده. فإذا قلنا عن هذه إنها

ضرورية فاننا نعنى أنه ليس من المنطقى ألا يكون الله جائزاً لها. وهذا هو الوضع المنطقى للقضايا الدينية. ومن زاوية هذا الوضع المنطقى يبين لنا أن المعرفة العلمية لن تجد أساسها النهائى فى المعرفة الدينية. وسبب ذلك أن قضايا المعرفة العلمية ليس لها نفس الوضع المنطقى الذى هو للقضايا الدينية، إذ هى تبدو أنها ممكنة وليست ضرورية. ولهذا ليس فى الامكان تأسيسها معرفياً إلا فى قضايا من طبيعتها، أى من العبث استنتاجها من قضايا دينية لأن هذه ضرورية، والضرورة خاصية موروثة منطقياً. والموروث منطقياً معناه أن نوع الخاصية الوارد فى المقدمات لابد أن ينتقل إلى النتيجة إذا كان الاستدلال صحيحاً، لأن الاستدلال الصحيح يمتنع معه منطقياً أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة.

والسؤال إذن :

ما هو الوضع المنطقى لقضايا المعرفة العملية؟

إذا بدأنا بالقضايا العملية فان امكان تكذيبها وارد بمعنى أننا إذا كنا فى وضع يسمح لنا بأن نعرف أنها صادقة فليس معنى ذلك أن ليس ثمة ظروف من الممكن معرفتها تسمح لنا بالقول بأن هذه القضايا كاذبة. ونخلص من ذلك إلى نتيجتين: الأولى أن القضية العلمية من الممكن أن تكون كاذبة، والثانية أنه إذا كانت كاذبة ففى امكاننا معرفة ذلك.

وحتى من الوجهة الإلهية فان امكان كذب القضية العلمية ليس موضع شك. فإذا كانت القضية العلمية قضية سببية فالقول بأنها ضرورية يحد من قدرة الله. فالله من حيث هو ضابط الكل

بالضرورة، الكل معلق بارادته. ولكن هذا القول ليس كافياً، ذلك أنه إذا كانت المعلولات تفيض بالضرورة من طبيعة عللها فان الموجود الذى يخلق نسقاً من العلل لن يسمح لآخر بما فيه ذاته هو من تطبيق هذا النسق.

أما فيما يختص بالقضايا المعيارية الأخلاقية فان صدقها يستند إلى عوامل عديدة: الطبيعة البشرية والاحتياجات البشرية، والظروف الاجتماعية والتاريخية. ولكن كلها ليست ذات ماهية ثابتة ومن ثم فهذه القضايا من الممكن أن تكون كاذبة.

وإذا اتفقنا على أن القضايا العلمية والمعيارية احتمالية وليست ضرورية فمن التناقض القول بأن هذه القضايا مشتقة من القضايا الالهية من حيث أن هذه القضايا ضرورية، والضرورة وراثية. وإذا كانت المعرفة العملية مردودة إلى المعرفة المعيارية والمعرفة العلمية، فمن التناقض القول بأن أساس المعرفة العملية هى المعرفة الدينية.

وثمة حجة أخرى نعتبرها قاتلة للأصولية. هذه الحجة تستند إلى مسلمة هى أن مفهوم الله معيارى، ذلك أن الله ، فى الاسلام، هو بالضرورة الموجود الوحيد الذى يستحق العبادة. موجود كهذا من الضرورى أن يتصف بالكمال الخلقى بالاضافة إلى الصفات الأخرى. ولكن يلزم من ذلك أنه ليس فى امكاننا معرفة أن الله موجود إلا إذا كان فى مقدورنا تحديد المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وتحديد عما إذا كان شخص ما حاصلاً على هذه المعايير بحكم ماهيته ومقاصده وأفعاله. وهذا يدل على أن الأخلاق سابقة على الدين من الوجهة الدينية وإن لم تكن كذلك تاريخياً. وإذا

كان ذلك كذلك، وإذا كنا قد وفقنا فى بيان أن المعرفة العلمية مستقلة عن المعرفة الدينية فإن المعرفة العلمية ليس لها أى أساس فى المعرفة الدينية.

وإزاء هذه المعضلة المعرفية التى يواجهها الأصولى ثمة طريق آخر قد يسير فيه تجنباً من الوقوع فى هذه المعضلة وذلك بأن يتصور أن المسألة، هنا، ليست مسألة معرفية، وإنما مسألة الأوامر التى يريد الله منا أن ننفذها، والكيفية التى ينبغى أن تكون عليها علاقتنا بالله، والكيفية التى بها نستجيب لأوامر الله. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المسألة ليست مسألة العلاقة بين الأخلاق والدين، ولكن مسألة العلاقة بين الانسان وخالقه. ويفند ضاهر هذه المسألة ابتداء من المسلمة القائلة بأن الله هو مصدر الإلزام الخلقى، ويلزم منها وجوب طاعة الله من حيث أنه خالقنا. ولهذا فمن الواجب الالتزام أيضاً بأوامره وعدم الحيدة عنها. وتضاف إلى هذه المسلمة مسلمة أخرى وهى أمر الله بتنظيم المجتمع فى مجالات السياسة والقانون والاقتصاد على مبادىء الاسلام. ومحصلة المسلمتين، إذن، هى أنه من الواجب على المسلم تنظيم المجتمع على مبادىء الاسلام.

وهذه الحجة لا تخلو من مصاعب. فثمة كثرة من مفكرين مسلمين لا ترى أساساً لهذه الحجة فى تعاليم الاسلام. وحتى إذا تجاهلنا هذه الكثرة فإن هذه الحجة لا تستقيم مع العقيدة الالهية إذ أنها تنزع من العقل وظيفته المعيارية، وهى الوظيفة التى يقرها الاسلام، ذلك أنه إذا كان يقصد الله أن يعرف الانسان خالقه، وإذا كانت المعرفة الخلقية لازمة لمعرفة الله لزم أن تكون وظيفة العقل معيارية. ومن شأن هذه الوظيفة أن يكون العقل قادراً على تحديد الغايات بدون معونة من الله.

وفى مقابل بحث ضاهر بحث حميد الجار بعنوان "ملاحظات حول الأصولية الاسلامية". وهو يرى أن الموجة الراهنة للصحوة الدينية المناضلة والسائدة فى جميع أنحاء العالم الاسلامى قد أفضت إلى سلسلة من التعميمات أغلبها عدائية. والواقع أن رفض الأصولية الاسلامية باعتبارها عدوة للـ "حداثة" يذكرنا بالاحتجاد الصارخ فى القرن التاسع عشر ضد "المسلمين المتعصبين" الذين كانوا يقاومون الانتصار الميمون لأوربا المسيحية. لقد تغير اللون الايديولوجى للحمية الغربية وأصبح الهيمنة، ولم تتغير الاستجابة للمقاومة الاسلامية، فالغرب يزيف ويشوه ويهاجم ويزعم، فى الوقت نفسه، أنه متفوق خلقياً.



الامام خومينى يتحدث إلى الدكتور حامد الجار عن تاريخ الثورة الإسلامية الإيرانية، ٢٩ديسمبر ١٩٧٩، تصوير حسين عباسى

ومن أجل أن نفهم الوضع الاسلامى المعاصر ينبغى التنويه بالنقاط التالية :

١- التسليم بتنوع الظروف فى العالم الاسلامى. ومعنى ذلك أن الصحوة الدينية الراهنة بين المسلمين فى الصين، مثلاً، ينبغى أن تكون موضع تقدير فى اطارها الخاص كإطار متميز من نضال حزب الله فى لبنان. ولهذا فإن المرحلة الراهنة للصحوة الاسلامية ليست مجرد رد فعل ضد مفهوم مجرد وكلى يقال عنه إنه "الحداثة"، وأن التاريخ الاسلامى ينطوى على فاعلية جوانية متميزة فى العالم.

٢- إذا كان المقصود من الأصولية الاسلامية حركة شبيهة بالأصولية المسيحية بما تنطوى عليه من تركيز على الفهم الحرفى للكتاب المقدس، فينبغى التذكير بأن الأصولية الاسلامية مخلوق كائن فى عقل المحللين الغربيين ليس إلا، إذ ليس له وجود فى العالم الخارجى. فتأويل النص الدينى ليس وارداً فى المجتمعات الاسلامية. والحركات الاسلامية لا تشغل بالها بما هو هامشى فى المجتمع، وانما هى تستمد جاذبيتها من الصياغة الجذرية للمشكلات والطموحات الاجتماعية.

٣- القول بأن الحركات الاسلامية برمتها تنشد العودة إلى نماذج للدولة جاوزها الزمان قول باطل. صحيح أن ثمة فترات فى التاريخ الاسلامى تنطوى على قيم معيارية ولكن - باستثناء بعض الحالات - ليس ثمة محاولة آلية لمحاكاة نظام اجتماعى سياسى كان سائداً فى قديم الزمان. إن المثل الأعلى المنشود هو تأسيس" حداثة اسلامية" وهو تعبير قوى وشامل وضامن لاستقلال الشعوب الاسلامية.

٤- القول بأن الحركات الاسلامية مستسلمة للـ "عنف" هو تشويه وليد تصور غربى عن الاسلام المعاصر. فالكفاح المسلح هو اختيار حركات اسلامية قليلة. والمسلمون، على العموم، مصوب نحوهم العنف وليسوا هم المروجين له. حتى الجمهورية الاسلامية فى ايران قد نشأت من حركة أساسها استعداد المسلم للموت كشهيد وليس أساسها شهوة القتل. ومع ذلك فهذا النظام الاسلامى، فى مخيلة الغرب، هو عنف متعصب وبلا عقل.

أما بحث منى أبوسنه فعنوانه : "ابن رشد والتنوير: الطريق إلى السلام فى الشرق الأوسط". وتثير فى بداية بحثها سؤالاً خفيا كامناً فى عنوانه وهو : لماذا ابن رشد والتنوير هما، بالضرورة، الطريق إلى تحقيق السلام فى الشرق الأوسط؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم تعريف مصطلحين وهما التنوير والسلام.

فى اطار التسليم بأن التنوير أساس السلام يمكن القول بأن فلسفة ابن رشد، فى مجملها، تدور على فكرة محورية هى فكرة التأويل. وهذه الفكرة هى ثمرة القسمة الثنائية بين الجماهير وعلماء الكلام أو بتعبير ابن رشد بين الجمهور والراسخين فى العلم، أى النخبة بلغة العصر. فابن رشد يرى أن الجمهور يقف عند حد المعنى الظاهر للنص الدينى أما الراسخون فى العلم فانهم يتجاوزون المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وهذا المعنى الباطن ليس فى الامكان اقتناصه من غير معونة التأويل. والتأويل، عند ابن رشد، يعنى

اخراج اللفظ من الدلالـة الحقيقيـة إلـى الدلالـة المجازيـة. وسـبب ذلـك مردود إلى رأى ابن رشد بأنه إذا كان المعنــى الظـاهر للنـص الدينــى مخالفاً للبرهان فيجب تأويله مجازياً.

ومـع ذلـك فـان ابـن رشـد يـرى أنـه إذا كـان اجمـاع المسـلمين مرفوضاً كشرط لممارسة التأويل فانه مـن المحـال، فـى هـذه الحالـة، الوصول إلى اليقيـن الـذى هـو غايـة الاجمـاع. ومـن أجـل مزيـد مـن التوضيح يذهب ابن رشد إلى القول بأن فى أمور الشريعة ثمـة معنـى ظـاهر ومعنـى بـاطن وأن الجمهـور يلـتزم المعنـى الظـاهر، ومـن ثـم يعـرف طريقـه إلـى اللـه بالسـمع، والسـنة ليـس إلا، وليـس بالبرهـان. ويخلص ابن رشد من ذلك إلى نتيجة مفادها أن على المؤمن أن يلتزم المعنى الظاهر ليس إلا ويتجنب أى تأويل للقرآن. ومع ذلك فـإن ابـن رشد لايتهم الجمهور بالكفر بسبب عجـزه عـن الارتقـاء إلـى مسـتوى البرهان. بيد أن عدم الاتهام لا يعنى أن الجمهور لديه الحق فى تكفير الآخرين، أى تكفير الراسخين فـى العلـم لأنهـم معنيـون بالكشـف عـن المعنى الباطن للآية القرآنية. يقول : وأما من كان من غير أهل العلـم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها فـى حقـه كفـر لأنـه يـؤدى إلى الكفر، ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظـاهر فالتأويل فى حقه كفر فمن أفشـاه لـه مـن أهـل التـأويل فقـد دعـاه إلـى الكفر، والداعى إلى الكفر كافر، ولهذا يجب أن لا تثبت التـأويلات إلا فى كتب البراهين لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها مـن هو أهل البرهان وأما إذا تثبتت فى غير كتب البرهان واسـتعمل فيهـا

الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه ابو حامد خطأ على الشرع وعلى الحكمة.

ومن هذه الزاوية فان ابن رشد يقرر أن الراسخين فى العلم أرقى مرتبة من الجمهور فى أمور الشريعة. وهكذا يميز ابن رشد تمييزاً حاداً بين حالتين : **الحالة الأولى تكون فيها الشريعة أرقى مرتبة من الفلسفة إذا اعتبرنا الجمهور والحالة الثانية تكون فيها** الفلسفة أرقى مرتبة من الشريعة بسبب استعمال التأويل لفهم المعنى الباطن وهو اهتمام العلماء لأنهم من الراسخين فيالعلم.

والنهاية التى ينتهى إليها ابن رشد فى القول بأن الفلسفة أرقى مرتبة من الدين هى صلب التنوير الذى دعا إليه كانط فى ألمانيا عام ١٧٨٤ فى مقاله المشهور "جواب عن سؤال : ما التنوير؟". وفى مفتتح المقال يقول كانط "كن جريئا فى إعمال عقلك".

وهذا هو شعار التنوير. إن الكسل والجبن هما السبب فى أن غالبية البشر تحت الوصاية الدائمة وفى كون الآخرين قادرين، فى سهولة ويسر، على أن يكونوا حراساً لهذه الغالبية. وعندما يتحدث كانط هنا عن الغالبية فانه يقصد الجمهور أو الجماهير. يقول "ينبغى التنويه بأن العامة التى هى أول من وضعت نفسها تحت رعاية الأوصياء قد أجبرت هؤلاء الأوصياء على أن يواصلوا الرعاية وذلك بتحريض من أولئك الأوصياء الذين هم عاجزون عن احداث أى تنوير. وثمة ضرر بالغ ينشأ من غرس التعصب لأن العامة فى النهاية ستنتقم من مربيها وسلالتهم. وهكذا يمكن للعامة أن تصل إلى

التنوير ولكن بخطى حثيثة". ثم يستطرد كانط قائلا : "يمكن أن تستنير العامة بنفسها فهذا أمر ممكن للغاية بشرط أن تمنح الحرية. فالتنوير ثمرة الحرية بالضرورة، وهكذا تكون الحرية، والحرية وحدها لازمة للتنوير. ومن بين تعريفات الحرية أفضلها هو القائل بأن "الحرية هى التى تسمح للعامة باعمال عقلها فى كل مسألة". وهكذا يطرح كانط الحرية لكى تعمل العامة عقلها كشرط ضرورى لتنويرها.


كانط

والجدير بالتنويه فى الفقرات السابقة هو الحاح كانط مراراً وتكراراً على تنوير العامة. وهو الحاح لم يحدث قبل كتابة كانط لمقاله. والدليل على ذلك هو السيطرة الشاسعة للفكر الأسطورى على الجماهير فى جميع أنحاء المعمورة بما فى ذلك أوربا، بل إن سيادة هذا الفكر قد وجد من يبرره علمياً من قبل مدرسة فرنكفورت وعلى الأخص فى الكتاب الشهير لأدورنو وهوركهيمر وعنوانه "ديالكتيك التنوير" حيث يقررا أن الأسطورة عنصر جوهرى فى العقل الانسانى. وإذا صدقت هذه الفكرة وأصبحت مقبولة عالميا فانه يمتنع تحرير الجماهير من الأسطورة على نحو ما كان يريد فلاسفة التنوير.

ونخلص من ذلك كله إلى أن العلاقة بين ابن رشد والتنوير من جهة والسلام من جهة أخرى هى علاقة عضوية، لأن السلام لا يتحقق إلا بالجماهير وليس بالنخبة. وهو كذلك لأن السلام يعنى نفى الحرب، ونفى الحرب ليس كامناً بدون نفى الدوجماطيقية لأن الحرب تعنى نفى الآخر إما بقتله بعد الفشل فى قتله بالعقل. والنفى، سواء بالقتل أو بالعقل، إنما يشير إلى أن ثمة حقيقة مطلقة مغايرة يملكها آخر ويلزم القضاء عليها. والعامة بحكم أنها محكومة بالدوجماطيقية لرفضها التأويل هى مهيأة لاشعال الحرب أو على الأقل لمساندة الدعوة إلى الحرب.

والآن ثمة سؤال :

هل فى امكان العامة الارتقاء إلى النخبة اذا ما استنارت؟

لقد تناول ابن رشد هذه المسألة وارتأى أن ذلك ممكن بشرط أن تتجاوز العامة الاستقراء إلى القياس، أى تتجاوز ما هو حسى إلى ما هو عقلى. واذا ما شاع العقل بين العامة شاع بالتالى التنوير وهيمن على المجتمع. واذا حدث ذلك فان السلام يسود لأن التنوير ضد الدوجماطيقية وكذلك السلام.

وأيا كان الأمر فان العقبة أمام سيادة العقل مردودة إلى حذف فلسفة ابن رشد من ثقافة الشرق الأوسط وذلك بسبب اتهامه بالكفر وحرق كتبه ونفيه. ومنذ ذلك الوقت وابن رشد هامشى على نحو ما يقرر هنرى كوربان فى كتابه "تاريخ الفلسفة الاسلامية". يقول "إن الرشدية هامشية فى الشرق بوجه عام وفى ايران بوجه خاص".

ويواكب هذه الهامشية ميل إلى تغريب ابن رشد عن أوربا وبالذات عن التنوير الأوربى.

ومما هو يؤسف له أن هذا هو حال ابن رشد حتى وقتنا هذا. ولا أدل على ذلك من أننا عندما عقدنا مؤتمراً دولياً عن "ابن رشد والتنوير" فى القاهرة (١٩٩٤) دارت معظم أبحاث المفكرين العرب على نفى العلاقة بين ابن رشد والتنوير الأوربى لأن التنوير اسلامى بالضرورة وينتمى إلى الحضارة الاسلامية وليس إلى غيرها من حضارات أخرى. وهكذا يثبت المفكرون العرب القسمة الثنائية بين الحضارتين الاسلامية والغربية، وهى قسمة ارتقت إلى مستوى العداوة. والمطلوب اليوم هو نفى هذه العداوة. وهو نص ليس ممكناً إلا إذا كنا على قناعة بأننا نحيا فى حضارة واحدة رغم تعدد المستويات الثقافية.

لا يبقى بعد ذلك سوى بحثى وعنوانه "المطلق الأصولى والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر". وهو بحث بحكم عنوانه يستلزم توضيح مصطلحات ثلاثة : "المطلق" و "العلمانية" و"الأصولية".

كانط هو أول من أدخل مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة وذلك فى مفتتح الطبعة الأولى لكتابه "نقد العقل الخالص". يقول " إن العقل محكوم عليه، فى جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس فى امكانه تجنبها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الاجابة عنها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه

عاجز عن الاجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، فى رأى كانط، هى قصة هذا العجز بل قصة الوهم الذى يأسر الانسان عندما يتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة. ومن هنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق وحالة اقتناص المطلق، وذلك لأن المطلق بمجرد اقتناصه يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته.

ومع ذلك جاءت فلسفة هيجل معبرة عن مفهوم للمطلق غير مفهوم كانط. فهيجل يرى أن الطبيعة برمتها تكشف عن المطلق وهو فى حالة اغتراب عن ذاته. إنه مجال تنفصل فيه الأشياء بعضها عن البعض الآخر متوهمة أنها قائمة بذاتها، ومن ثم تبتعد عن المطلق الذى هو الوحدة القابضة على كل الأشياء. وفى نفس الاتجاه سار برادلى؛ فالفلسفة والدين، عنده، تعبيران عن المطلق الذى تصبوان إليه. الفلسفة ترينا أن العلم شىء ضئيل بالاضافة إلى غنى الوجود، ويحاول الدين تصور المطلق فى ذاته بمعان مستمدة من التجربة. وهكذا اتخذ المطلق عند برادلى طابعاً دينياً هو ليس إلا امتداداً للمطلق الدينى عند باركلى أو بالأدق العقل الالهى الذى يعرض علينا المعانى ونظامها. والارادة الالهية هى التى وضعت العلاقات بينها. والطبيعة فى النهاية ليست إلا اللغة التى يخاطبنا بها الله. ولكن مع بداية القرن العشرين تدنى الاعتقاد فى مثل هذا النوع من المطلق.

ومن فهمنا لمعنى المطلق يمكن تحديد المطلق الأصولى بأنه ليس المطلق المجرد المعزول عن مسار التاريخ، بل هو المطلق المحايث للتاريخ من أجل التحكم فى مساره بحيث يقف به عند الماضى فيبتر من الزمان آنيته الأساسية وهى المستقبل. ومن هنا فالمطلق الأصولى فاعل باتر، ومن ثم فهو قاطع وناه. ومن أجل ذلك يسم الحرب بانها مقدسة وضرورية.

تبقى بعد ذلك العلمانية، والعلمانية، فى اللغة العربية، مشتقة من عَلْم أى العالم. وفى الافرنجية مشتقة من اللفظ اللاتينى Saeculum أى العالم المتزمن بالزمان أن له تاريخاً. ومن هنا يمكن تعريف العلمانية بأنها "التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس هو بما هو مطلق". ومن هذه الزاوية يمكن تحديد نشأتها بعام ١٥٤٣. ففى هذا العام بزغت عقلية جديدة بسبب نشأة علم جديد للكون عند كوبرنيك وجليليو. فكوبرنيك ألف كتاباً "فى دوران الأجرام السماوية" نشر فى آخر حياته عام ١٥٤٣، وفيه لم يعد الانسان مركز الكون، ولم يعد الكون يدور على الانسان.

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن المطلق الأصولى على نقيض العلمانية، ومن ثم فالأصولية ليست هى المحافظة، إذ أن المحافظة تقبل الحد من مكانة الدين واللاهوت فلا تعارض الحداثة، بينما الأصولية ترفض العقل الحديث. فغايتها ليست ترجمة الدين إلى مقولات الحداثة، وانما تغيير هذه المقولات بحيث يكون فى امكان الدين تمثلها. ذلك أن جوهر الأصولية هو الاعتقاد بان العالم برمته،

وليس مجرد الجزء الدينى منه، ينبغى أن يعكس مصدره المقدس. ولهذا السبب نشأ تيار معاصر فى الغرب يناهض الأصولية الدينية وهو ما يعرف باسم "الانسانية العلمانية" ومبادئها عشرة :

١- البحث الحر وهو يعنى الحق فى الاختلاف ليس فقط فى العلم والحياة اليومية بل فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين.

٢- فصل الكنيسة عن الدولة وبذلك يتأسس مجتمع مفتوح وديمقراطى تمتنع فيه السلطة عن التشريع الأخلاقى والفلسفى والسياسى والتربوى والاجتماعى.

٣- مثال الحرية وهو لا يعنى فقط التحرر من القبضة الدينية وإنما أيضا من القبضة الحكومية.

٤- أخلاق مستقلة عن الدين ومحكومة بالعقل الناقد ومناقضة للأخلاق المطلقة.

٥- التربية الأخلاقية وهى تستلزم عدم ادعاء ملة ما بأنها قابضة على القيم الحقيقية حتى يمكن توفير الاختيار الحر. ولهذا فمن المرفوض فرض عقيدة معينة على الشباب قبل أن يكونوا قادرين على ابداء الموافقة.

٦- الشك الدينى بمعنى الشك فيما هو فائق للطبيعة وفى الرؤية التقليدية لله والألوهية، ورفض التفسير الحرفى للنص الدينى، وذلك لأن الكون محكوم بقوى طبيعية نفهمها بالبحث العلمى.

٧- العقل بمعنى الاهتمام بالهجوم اللاعلمانى على العقل والعلم والالتزام بالمنهج العقلانى فى البحث عن الحقيقة، والانفتاح على أى تغيير للمبادىء.

٨- العلم والتكنولوجيا بمعنى الاعتقاد فى قدرة المنهج العلمى على فهم العالم، ومن ثم التطلع إلى العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون وذلك بفضل غزو الفضاء. أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعى بها مطلوب ولكن مع مقاونة التيار الذى ينشد الحد من التقدم التكنولوجى والعلمى بدعوى تجنب هذه الاضرار.

٩- التطور بمعنى الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين على الرغم مما يعترى هذه النظرية من ضعف. فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحركة الأكاديمية.

١٠- التعليم بمعنى أنه المنهج الأساسى لبناء المجتمعات الانسانية الحرة الديمقراطية، وإن من غايته تنمية العقل الناقد فى كل من الفرد والجماعة.

ونخلص من ذلك كله إلى أن ثمة تيارين رئيسيين فى النصف الثانى من القرن العشرين وهما الأصولية الدينية والعلمانية الانسانية. ومن هنا أهمية القضية المطروحة فى هذه الندوة وهى الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط. بيد أن هذا العنوان لا يعنى أن الأصولية والعلمانية محصورتان فى الشرق الأوسط، فهما ظاهرتان عالميتان، ولكنه يعنى اتخاذ منطقة الشرق الأوسط نموذجاً لفحص هاتين الظاهرتين.

مجلة ابن رشد اليوم في الصحافة

نشر المفكر السياسى المعروف الدكتور رفعت السعيد مقالا على ثلاثة أعداد بجريدة "الأهالى" (من ١٠/١٤ إلى ١٩٩٨/١٠/٢٨) التى يصدرها حزب التجمع. وعنوان المقال "فلاسفة يتحدون العالم". وهذا نصه :

أصدر الدكتور مراد وهبه هو والدكتورة منى أبوسنه كتاباً غير دورى (نأمل أن يكون دورياً) بعنوان "ابن رشد اليوم"

ويتخذ الكتاب من قول ابن رشد "لايقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل" شعاراً ثابتاً له. ويوجه المحرران منذ البداية رسالة إلى الناس يقولان فيها : "إن كتاب ابن رشد "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لم يكن عرضاً لحقائق نهائية وإنما كان مرشداً للمحررين والانسانيين.. فإذا رغبنا اليوم فى احياء ابن رشد فهل يكون محرضاً لنا على تأسيس تنوير جديد؟ وهل يمكنه أن يدفع بمفهومه عن التأويل كمضاد حيوى ضد الأصولية الدينية؟ هذه هى الأسئلة الجوهرية التى تنشد مجلتنا إثارتها. والغاية القصوى هى طرح أفكار ابن رشد الفلسفية من حيث هى حافز لحوار جديد بين الثقافات فى ضوء القرن الحادى والعشرين، وبرؤية مستقبلية.

ونواصل بانبهار، لا نستطيع ولا يجوز أن نخفيه، مطالعتنا لأبحاث فلسفية رائعة وبسيطة تحاول النفاذ إلى العقل المصرى بأمل حثه، أو دفعه دفعاً نحو آفاق الاستنارة.

ونقرأ للدكتور مراد وهبه "ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الامكان عبورها من غير المرور بمرحلتين إحداهما إقرار سلطان العقل، والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير".

والعقل عند د. مراد وهبه هو "ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع". وهذا التعريف ينطوى على أن ثمة علاقة بين العقل والثورة، إذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع ومن ثم فالعقل ثورى بالطبيعة". وإذا كان البعض من الفلاسفة قد اكتفى "بتأويل" العالم فإن د. مراد وهبه يتبنى الفكرة القائلة "بالتأويل الثورى للعالم فى مواجهة التأويل المحافظ له"، ومن ثم تغيير العالم باتجاه ثورى وليس باتجاه رجعى. ويؤكد : "بدون عقل ثورى ليس ثمة فلسفة ثورية".

والفلسفة عند مراد وهبه لا تكتفى بمخاطبة النخبة "ذلك أن رجل الشارع فى مستقبل الأيام سيحل محل النخبة وسيكون هو الانتلجنسيا الجديدة. لهذا ينبغى تأسيس فلسفة جديدة تواكب هذه النخبة الجديدة التي ستبزغ ليس كأقلية ولكن كأغلبية". ثم يوجه إلينا د. مراد وهبه عديداً من الأسئلة لعل أهمها: "كيف يمكن للفلسفة أن تدفع رجل الشارع إلى أن يكون سيد نفسه.. وسيد عالمه؟".

هذه هى القضية؟ وهكذا تهبط الفلسفة من برجها أو بالدقة من سجنها العاجى لتعود كما أراد لها سقراط أن تكون، زاداً وحافزاً وأداة

ثورية فى يد رجل الشارع يستخدمها من أجل تغيير العالم المتوحش الذى نعيش فيه.. وليقيم عالماً يكون هو فيه سيد نفسه وسيد عالمه.

ونقرأ فى الكتاب ذاته بحثاً قيماً للغاية للدكتورة منى أبوسنه عنوانه "اللغة كثقافة".. وهو بحث يحاول أن يقارب بين الكلمة كنطق وبين الفكرة. ويقول : "إن ثمة وحدة بين الفكر واللغة مثل الوحدة بين الجسم والعقل"، ومن ثم فإن تطور اللغة مواكب لتطور فهمنا للكون وسعينا نحو تغييره.. وتؤكد د. منى أبوسنه أنه من الخطأ التعامل مع اللغة وكأنها موجودة فى فراغ".

وتستند د. منى إلى دراسة متأنية ودقيقة لتركيب الكلمات واشتقاقات الألفاظ وتطور هذه الاشتقاقات مع تطور الوعى صعوداً أو هبوطاً.. "فالمجتمعات العربية التقليدية.. مرتبطة بالثبات والأبدى .. وليس بالمتحول والعابر وهو الانسان.. لأن التحول يعنى عدم الكمال، لهذا فالانسان موجود خارج الحركة التاريخية، وبالتالى فإن الابداع واعادة التقويم والابتكار هى انحرافات عن الأصول".

... ولفظ "بدع" يتحول لدى المجتمعات العربية التقليدية إلى لفظ محتقر ويشتق منه لفظ "بدعة" كرمز على الهرطقة... كسبيل لكبت أى تيار "ابداعى".

ونقرأ للفيلسوف الافريقى أوديرا أوروكا بحثاً بعنوان "العقل والفعل فى افريقيا" وهو محاولة متسمة بالموهبة والحكمة للضغط على جراح الجسد الأفريقى وطرح مجموعات من الأسئلة الموجعة التى تبدو وكأنها سهاماً تعرف طريقها ولا تحتاج إلى اجابات.

ونقرأ "يفسر القانون الطبيعى الأشياء على نحو ما هى عليه إذا ما كان متعلقاً بالطبيعة، أما إذا كان القانون متعلقاً بالأشخاص والمجتمع الانسانى فإنه ينصح البشر بما ينبغى أن يفعلوه. ولكن حيث أن غالبية البشر أبعد عما ينبغى أن يكونوا أصبح التنوير نقدياً وثورياً فى مجال السياسة. وكانت الثورة الماركسية هى أحدث تطوير للتنوير فى الغرب والشرق فهل نهاية الماركسية (إذا كانت قد انتهت) تعنى موت التنوير فى هذه المناطق؟

ثم ينتقل "أوديرا أوروكا" إلى الهم الافريقى الموجع.. فيسمى الجمهوريات الافريقية بجمهورية الموت واللا انسانية. لماذا؟... لأن الحقيقة ليست إلا تعبيراً عن إرادة الحاكم الأعلى وعن مصالحه. أما المعارضة من قبل الأحزاب والمؤسسات والشخصيات العامة فتوصم بأنها ضد الحقيقة وضد خير الأمة، ومعنى ذلك أن المعارضة فى الجمهورية الافريقية للموت واللا انسانية ينظر إليها على أنها تجسيد للكذب والشر، ووجودها مفترض أن يكون دماراً للجمهورية، ولهذا ينبغى اجتثاثها، بل إنها تجتث بالفعل "بأسلوب شرس". ويواصل "أوديرا" تنديده الشديد بافتقاد الديمقراطية فى افريقيا، وتأكيده على خطورة التعدى على الديمقراطية.. ويقول "لقد انهارت الدولة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة فى ليبيريا والصومال وتشاد ورواندا وبورندى.. وفى السودان إلى حد ما. إن اجتثاث المعارضة يؤدى إلى تدمير الذات القومية. وتعانى المعارضة معاناة شديدة فى كثير من الجمهوريات الافريقية.." وسبب ذلك أن الحقيقة والحق هما فى حيازة

السلطة السياسية العليا، أما العقل والمعارضة فهما شر، وينبغى أن يدخلا غرفة "العناية المركزة". (هل تذكرون أيام السادات؟)

وينتقل بنا أوديرا إلى الدور المفترض للاكاديمية فيقول "إن الاكاديميين هم الحراس الحقيقيون للعقل والتنوير.

ولكن التجربة فى الثلاثين سنة الأخيرة بعد الاستقلال، علمتنا أن المؤسسات الاكاديمية الجامعية الصامدة ظلت مراكز للتعليم خاضعة فى ادارتها لمزاج السلطة السياسة، وأن الاداريين الأكاديميين فى هذه المؤسسات هم مجرد أشباح مخيفة خادمة للسلطة السياسية العليا، وهم يعينون ويفضلون طبقاً لارادة السلطة وبقرار يصلهم عبر الصحف (تماما كما حدث أيام (عبدالناصر) وليس حتى عبر رسالة مكتوبة، بل هم ليسوا على علم بشروط وظيفتهم، بل ليس بامكانهم الاستفسار عن هذه الشروط من الادارات المعنية، وذلك لأن ارادتهم ملحقة بالسلطة وبمزاجها. والعلماء الذين يجدون أنفسهم خاضعين لهذا النوع من الادارة الأكاديمية يصيبهم الانحلال الخلقى، فيهاجر بعضهم إلى الخارج للحصول على وضع أفضل، ويقى بعضهم ويشعرون كما لو كانوا رعايا مصابة بانحلال خلقى فى انتظار الموت.

ويواصل "أوديرا" تساؤلاته المريرة.. إذا كانت المعارضة مطاردة ومرفوضة والاكاديميون مقيدين مكممين فماذا يتبقى لأفريقيا؟ ويجيب: الجماهير وحركة تحرير المرأة.

"لكن الجماهير لم تكن فى يوم من الأيام متواكبة مع التنوير ودعاته". لقد حدث بتر بين الفلسفة والجماهير باعدام سقراط لا لشىء إلا لأنه نزل إلى الأسواق وتحدث إلى العامة. ويقول "حذر نيتشه

أصحاب الجباه العريضة من الوعظ فى السوق، لأن الجماهير تتردد عليه، والجماهير ليس فى امكانها إلا سوء الفهم لما يستمعون إليه من عظات".

ويقول نقلاً عن منى أبوسنه "لقد منح الحاكم لذاته سلطة مطلقة واختلس هوية الله وأصبح طاغية مقنعاً بقناع إلهى، وفقدت الجماهير الوعى بمشروعية تحرير ذاتها... حيث أنه فى الأنظمة الشمولية يكون المدعى العام والقاضى هما شخص واحد.. هو الحاكم.

ويلاحظ "أوديرا" وجود عدد كبير من منظمات تحرير المرأة فى أفريقيا... ولكن ذلك لا يمكن أن يكون ضماناً لعصر من العقل والتنوير فى افريقيا.. "فان عدداً من النساء (على غير ما هو مفترض) يتخذ من حركة التحرير فرصة لخلق نخبة من النساء المسيطرات اللاتى لا يتذوقن أى تقدير للجماهير، ويؤثرن الاستمتاع بالجلوس مع الحكام الديكتاتوريين من الذكور".

وبعد.. ألم نقل من البداية إننا إزاء فلاسفة يتحدون العالم، فلاسفة سقراطيون يكسرون حواجز السجن العاجى للفلسفة، ذلك السجن الذى حبسها فيه الرجعيون.. وينطلقون نحو رجل الشارع داعين إلى التنوير والعقل والديمقراطية.

ولهذا تتركز الدراسة فى الأساس حول فكرة "الابداع"..فإذا كان الفكر.. أو الرؤية آلية، ثابتة، وغير قادرة على التجاوب مع الجديد فى هذا العالم المتغير دوماً، والمشحون بمتغيرات لا متناهية، فإن الابداع يتحول إلى بدعة، وكل بدعة ضلالة فى النار.

وتتوقف الدراسة عند فكرة محورية هي "الرؤية للتراث كماض، وتصور أن الكمال قد تحقق وبشكل كامل ونهائي في الماضي، وهذا يعني أن الكمال وراءنا وليس أمامنا، أي أنه تحقق ونهائياً في الماضي.. وليس في الحاضر ولا في المستقبل، وذلك لأن المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم، وإنما تصبح مسألة أصول ثابتة تظل أكثر حدة من أية محاولة جديدة".

نتوقف أمام هذه المقولة.. ونتأمل دعاوى المتأسلمين الذين يقدمون لنا تصوراً لمجتمع يزعمون أنه قد تحقق في الماضي ويزعمون امكانية استعادته كما هو.. دون أي تغير، أي دون أي ابتداع أو محاولة للتأقلم مع كل ما وقع من متغيرات.. إنه التصور الخاطىء لما يسمونه الدولة الدينية التي تزعم أن أحداً لم يقل بها وأنه لا نص شرعي من قرآن أو سنة يقول بها، لكنهم ينادون بها في مواجهتنا جميعاً بأمل أن تكون سبيلهم للحكم والتحكم.

ونتيجة لهذا التطلع نحو الماضي فاننا نظل أسرى لما حدث في الماضي ولا أمل في أي تقدم أو تحضر أو انطلاق.

ونقرأ "أصبح الفكر العربي معيارياً، أعني أنه يقيس الحاضر والمستقبل على الماضي دون أي اعتبار للخبرة والتطور إلى الحد الذي أصبح فيه الحاضر والمستقبل رمزين على الأغلال والانحطاط".

فأي أمل في تقدم.. أي تقدم، تطور.. أي تطور، إذا كان المتأسلمون يفرضون علينا تصوراً يقول إن الحاضر.. والمستقبل هما رمز للانحلال والانحطاط؟

ومن ثم فان الحل ليس تجاهل الماضى أو انكاره وانما دراسته كجزء من الخبرة الانسانية والمعرفة الانسانية كمرشد..وليس كحل نهائى وأبدى.

ثم تنتقل بنا د. منى أبوسنه إلى فكرة أخرى وهى أن العقل العربى يتصور العمل ليس على أنه إنتاج بمعنى تغيير الطبيعة، وانما بمعنى استهلاك الطبيعة.. كيف؟ إن العرب يقبلون على استعمال منتجات الحضارة الغربية الحديثة، ولكنهم يرفضون المبادىء العقلانية التى تبتكر هذه المنتجات.. ومن المعروف عن الحداثة أنها كامنة فى فعل الابداع، وليس فى المنتجات ذاتها. وهكذا يرفض العرب- بشكل واقعى- الحداثة. والذى يرفض الحداثة يرفض التساؤل، واجراء التجارب، وحرية البحث اللامشروطة، وروح المغامرة فى اكتشاف المجهول.

وقد لوحظ بحق أن العرب ليسوا منخرطين فى الانتاج التكنولوجى، أى أنهم مغتربون عن صناعة الآلات وليس عن أستعمالها.. ومن ثم فان العلاقة بين العرب والغرب هى العلاقة بين المسنهلك والمنتج.

وكذلك.. "إن تقبل التكنولوجيا الغربية مع رفض القيم الثقافية المرتبطة بها مردود إلى مفهوم العرب عن الثقافة الحديثة. وهذا الموقف يرد الثقافة إلى التكنولوجيا، وافراغ الانتاج التكنولوجى من مضمونه الثقافى.. وهكذا يصدر الغرب التكنولوجيا إلى العرب بعد أن يزيل منها القيم الثقافية الكامنة فيها".

وهكذا يحكم علينا دوماً بأن نظل مستهلكين للتكنولويجا، بعيدين عن الابداع والاختراع والتطوير، لأننا نرفض - من حيث المبدأ - القيم الثقافية التى تعطى للعقل حرية التفكير والابداع، وتعطى للمبدع الحق فى المحاولة والخطأ.

وهذا الحق لا يمكن أن يثمر شيئاً إذا لم يكن مكوناً أصيلاً من مكونات الحياة العقلية بكل فروعها.. فلا يجدى مثلاً أن نعطى لعالم الكيمياء حرية الابداع فى معمله.. أى داخل جدران المعمل، ثم نقطع لسانه إن حاول أن يفكر أو يتحدث أو ينتقد خارج المعمل. أو يشاهدنا ونحن نقطع لسان أو نطارد أو نطرد زميلاً له وهو يعمل فى مجال الفلسفة أو البحث الفكرى أو الأدبى.. إن المكون العقلى المتحرر من كل قيد إلا قيد العقل ذاته هو وحده الذى أصبح سائدا وراسخاً والذى يستطيع أن يطلق الطاقات الابداعية فى مختلف مجالات المعرفة الانسانية.. وبدون ذلك لا أمل. بدون ذلك لا سبيل لأى تقدم أو نقلة حضارية.

ويبقى بعد ذلك أن نتوجه بتحية واجبة لأصحاب هذه الوجبة الفلسفية الممتعة د. مراد وهبه ود. منى أبوسنة. فقد علمونا كيف يتعين على الفلسفة أن تخرج من سجنها العاجى.. وأن تنزل إلى الجماهير لتكون فى خدمة الجماهير.. وتتحول إلى طاقة فاعلة فى تنوير المجتمع وتخليصه من الأوهام والخرافات وأن تفرض على الجميع سلطان العقل..

ألم نقل من البداية إنهم فلاسفة يتحدون العالم؟

ألقاب الباحثين
فى ندوة الأصولية والعلمانية

عبدالرازق قسوم

استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر – الجزائر

محمد الحق اليجاره

أستاذ بالمجلس الهندى للبحوث التاريخية، نيودلهى– الهند

عادل ضاهر

أستاذ الفلسفة بجامعة عمان – الأردن.

حميد الجار

أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة كاليفورنيا، بركلى – أمريكا

منى أبوسنه

أستاذ الأدب الانجليزى بجامعة عين شمس وسكرتير عام الجمعية الفلسفية الافرواسيوية.

مراد وهبه

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة عين شمس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الافرواسيوية.

أنباء فلسفية

فـى القـاهرة فـى ديسـمبر ١٩٩٤ عقدت الجمعيـة الدوليـة لابـن رشـد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الافرواسيوية مؤتمرهـا الدولى الخاص عن "ابـن رشـد والتنويـر". وقـد حـاولت معظـم أبحاث المؤتمر وعلى الأخص بحث مراد وهبه التدليل على أن ابن رشد هو الممهد للتنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر.

فى بافلو (نيويورك) فى ابريل ١٩٩٥ عقد "مركز البحث الحر" نـدوة دولية عن "ابن رشد وتأثيره : فى **ذكرى جورج حورانى**". وقـد حدث، فى إحدى الجلسات حوار حاد بين مراد وهبه وتشارلس بتروورث (المستشرق الأمريكـى المشـهور) الـذى حـاول بيـان تهافت آراء مراد وهبه. وتدخل محسن مهدى الذى كان رئيسـاً لهذه الجلسة محاولاً التوفيق بين المتحاورين.

فـى القـاهرة ١٩٩٦ أصـدرت مجلـة "ألـف" التـى تصدرهـا الجامعـة الأمريكيـة عدداً خاصـاً عـن :"ابـن رشـد والـتراث العقلـى فـى الشـرق والغـرب" (عـدد ١٦، ١٩٩٦). وقـد حـاولت معظـم الأبحاث فى هذا العدد التهوين مـن عقلانيـة ابـن رشـد، وعلـى الأخص بحث تشـارلس بـتروورث المعنـون "ابـن رشـد الممهـد للتنوير". وخلاصة البحث رفض عنوان البحث بدعوى أن ليس ثمة علاقة بين ابن رشد والتنوير. وجاءت كلمـة محـرر مجلـة "ألـف" مؤيـدة لمـا ذهـب إليـه بـتروورث فـى بحثـه، ومهاجمـة

لأولئك الذين يريدون تحويل ابن رشد إلى تعويذه دولية أو إلى امتلاكه من أجل الترويج لرؤية معينة.

وهكذا يحس المرء وكأن الصراع الذى واجهه ابن رشد فى القرن الثانى عشر يتكرر فى القرن العشرين. مفارقة فى حاجة ماسة إلى تحليلها وتنفسيرها.

فى جنيف فى أغسطس ١٩٩٨ انعقد البرلمان الثانى للعلم والدين والفسلفة تحت رعاية المنظمة الدولية لملتقى الفلاسفة الدوليين ١٩٩٨. وكان عنوان المؤتمر "العلم والدين والأخلاق فى القرن الواحد والعشرين" فى الفترة من ١٤ إلى ١٩ أغسطس ١٩٩٨ برئاسة الأستاذ كراد الذى عين حديثاً أستاذ كرسى الفلسفة باليونسكو، وهو فى ذات الوقت مدير المعهد التكنولوجى بمدينة بونه بالهند.

فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٨ عقدت الجمعية الدولية المتفرعة من الجمعية الفلسفية الافرواسيوية مؤتمرها الدولى الثالث الخاص عن "الارهاب وتدريس الفلسفة" وهو موضوع مستوحى من استبيان قد أعده مدير عام اليونسكو فدريكو مايور وصدر فى نشرة (شتاء ١٩٩٤) للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

وفى أغسطس ١٩٩٤ أرسل مدير عام اليونسكو فدريكو مايور خطابا إلى جميع الجمعيات الفلسفية التابعة للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية هذا نصه :

السيدات والسادة

إن دستور **اليونسكو** الصادر فى لندن فى ١٦ نوفمبر ١٩٤٥ يدور على فكرة محورية مفادها أن المحافظة على السلام تستند إلى التفاهم المتبادل بين الثقافات وإلى التبادل الحر للأفكار والمعرفة. ثم إن هذا الدستور يلح على الربط بين الحرب وانكار المبادىء الديمقراطية للتوقير والمساواة والاحترام المتبادل بين البشر. إن كيان اليونسكو نفسه وأعماله، منذ نشأته، مؤسس على المواقف الفلسفية الأساسية. هذا بالإضافة إلى أن حرية التعبير وحرية الفكر والبحث عن الحقيقة وتوقير حقوق الانسان أيا كان هى التى تميز الفلسفة منذ قديم الزمان.

وهذا هو السبب الذى من أجله يوجه اليونسكو انتباها خاصا إلى مكانة تدريس الفلسفة فى تنمية الفرد والمجتمع.

وفى عام ١٩٥٠ قررت الجمعية العامة لليونسكو اجراء بحث عن مكانة تدريس الفلسفة فى أنسقة التعليم على تباينها، من حيث أسلوب التدريس ومدى تأثيره على تشكيل ذهنية المواطنين. وهذا البحث بدوره أفضى إلى اجراء مسح دولى على هيئة استبيان أرسل إلى واحد وعشرين دولة ولكنه لم يسفر إلا عن استجابات ضئيلة.

وفيما بين ١٩٨٠ و١٩٩٣ امتد البحث عن تدريس الفلسفة إلى افريقيا وآسيا والدول العربية ودول أمريكا اللاتينية وأوروبا.

والآن ونحن على مشارف الاحتفال بمرور خمسين عاما على نشأة اليونسكو والاحتفال بعام التسامح من قبل الأمم المتحدة بسبب أن العالم يمر بأزمة أخلاقية وسياسية فقد ارتأى اليونسكو أن يمتد البحث إلى هذه القضايا وذلك باقرار مشروع جديد عنوانه "الفلسفة والديمقراطية فى العالم". وهو مشروع يدور على اجراء مسح دولى عن مكانة الفلسفة فى الحياة الثقافية لكل دولة. والغاية الأولى منه هى معرفة العلاقة بين تدريس الفلسفة والأنظمة السياسية.

ومن شأن هذا المسح أن يسهم فى تحليل الوسائل التى تسمح، عند تدريس الفلسفة، بتنمية معانى الديمقراطية والتسامح.

وقد علقت السكرتيرة العامة للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية يونا كوتشرادى على هذا الاستبيان فى تقديمها لنشرة الاتحاد الصادرة فى شتاء ١٩٩٤. وأهم ما جاء فى تعليقها أن التنوير هو شرط ضرورى لممارسة الديمقراطية حيث الجرأة فى إعمال العقل. والتنوير ليس ممكناً من غير تدريس الفلسفة.

رسالة مدير عام اليونسكو
إلى المؤتمر الدولى الثانى الخاص
للجمعية الدولية لابن رشد والتنوير
عن الإبداع وسلام العالم
١١-١٥ ديسمبر ١٩٩٦

بالنيابة عن اليونسكو أنتهز هذه الفرصة لأبعث برسالة إلى هذا التجمع الدولى المنعقد لمناقشة قضية ذات أهمية بالغة لمستقبلنا المشترك.

لقد قال يسبرز "إن اختراع الأسلحة النووية قد أفضى بالبشرية، لأول مرة فى التاريخ، إلى امتلاك أسلحة فنائها".

وقد أدت الأمم المتحدة، خلال خمسين عاماً من الحرب الباردة، دوراً رئيسياً فى تجنب الكارثة. ومع أن نهاية العالم لم تحدث إلا أن ثقافة العنف قد استمرت. وفى العصور الحديثة تفجرت ثقافة العنف من جديد فى أشكال خبيثة مثل الصراعات على الحدود بديلاً عن الحروب بين الدول. وهذه الصراعات على تباين صورها سواء بانكار الحرية الانسانية أو إقرارها إنما تشعلها ايديولوجيا القومية العنصرية أو التطرف الدينى. ومن شأن ذلك كله أن يفرض مشكلات معقدة خاصة بالانسان وأمته.

إن مواجهة تحديات ما بعد الحرب الباردة يتطلب التزاماً جديداً من المجتمع الدولى تجاه السلام والعدالة معاً. ويرى اليونسكو أن بناء

السلام ينبغى أن يتجذر فـى تعليم موحد للبشرية كلها مثل ما يراه شركاؤنا فى الأمم المتحدة فى تطلعهم إلى تعليم يعـم الجميـع. فـالتعليم هو المدخل إلى القضاء علـى أسباب الصـراع وذلك بتنمية المعرفـة والمهارات اللازمة لاعتماد الانسان على ذاته، وتدعيم الاتجاه نحو التسامح والتضامن اللذين بهما يمكن تأسيس السلام. وقد قال جويا: "إن الكسل العقلى يخلق الطغاة". أن التعليم هو وحده الذى يسمح لنا بالتحرك من منطق القوة إلى منطق العقل، ومن ثقافة الحرب التليدة إلى ثقافة السلام.

إن فن الابداع أقدم من فن القتل، هكذا قال الشاعر أندريه فوزنسنكى. أليست هذه هى وظيفة التعليم، تغذية الابداع القائم منذ قديم الزمان عند ملتقى الحرية والمسئولية، وايقاظ الابداع الكامن فى كل انسان، والمساهمة فى التنوع الابداعى الذى هو بمثابة العلامة المميزة للبشرية، والشرط اللازم لتعايشنا معاً فى سلام؟

إن اليونسكو الذى يحيى ويدعم مبادرتكم لهو شغوف بمعرفة أفكاركم عن العلاقة بين الابداع وسلام العالم.